

4. COMUNICACIONES A LA SEGUNDA PONENCIA

DIGNIDAD PERSONAL, TRASCENDENCIA E HISTORICIDAD DEL HOMBRE

FERNANDO OCARIZ

«El hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma»¹. Estas palabras del Concilio Vaticano II recuerdan que todo el mundo visible se ordena al hombre: que Dios lo ha querido y lo quiere por y para el hombre², lo cual confiere a ese mundo una profunda unidad, superior a la que se deriva simplemente de su orden inmanente.

Además, que el hombre es en la tierra la única criatura que Dios quiere por sí misma, significa sobre todo que, en el mundo visible, sólo el hombre está llamado a poseer y gozar de Dios, de modo que la plena felicidad y perfección de la persona humana coincide existencialmente con el cumplimiento de la finalidad divina de la creación. El hombre —como el ángel— es el único que adquiere algo para sí al cumplir la finalidad creadora: Dios nada adquiere, pues es plenitud de perfección infinita, a quien nada falta; las demás criaturas nada alcanzan para sí, porque no son capaces de verdadera posesión ni de felicidad ni, en último extremo, de supervivencia eterna.

Dios quiere a cada persona humana por sí misma, y ese querer divino es eficaz, es creador. Lo que el hombre es, en sus constitutivos intrínsecos, depende radicalmente de su vocación originaria a conocer y amar a Dios. Ahí está el fundamento de la dignidad del hombre; dignidad que le distingue de todas las demás criaturas de este mundo;

1. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 24.

2. Cfr. *Gen* 1, 28-30; *Ps* 8, 5-7.

que le hace ser no sólo *algo*, sino *alguien*; no sólo *objeto*, sino *sujeto*; no sólo *cosa*, sino *persona*.

Heidegger escribió que ninguna época ha tenido una conciencia tan viva del problema del hombre como la nuestra y que, sin embargo, en ninguna otra época se ha sabido menos qué es el hombre³. En realidad, pueden darse respuestas a la pregunta sobre la identidad del hombre y el sentido de su vida, desde diversas perspectivas parciales. También desde el punto de vista más radical y comprensivo, propio de la filosofía del ser (metafísica). Pero unas y otras han de ser iluminadas por el mensaje cristiano, pues «en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rom. 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»⁴.

De ahí que haya de afirmarse, con palabras de Juan Pablo II, que «la Iglesia posee, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana»⁵.

I. CARÁCTER PERSONAL DEL HOMBRE

1. *El carácter personal como dignidad*

Como es sabido, el término *persona*, en su origen, comporta la idea de dignidad; más concretamente, la dignidad de quien tiene algo que decir en la escena de este mundo (del *prósopon*) griego al *per-sone* latino).

3. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 37, 2ª ed., Frankfurt a. M. 1951, p. 189.

4. CONCILIO VATICANO II, *Const. Gaudium et spes*, n. 22.

5. JUAN PABLO II, *Discurso*, 28-I-1979: «Isegnamenti di Giovanni Paolo II» II (1979), p.199.

Santo Tomás, comentando este origen del término, recoge la definición: *hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*; y continúa: «como la mayor dignidad consiste en subsistir en una naturaleza racional, todo individuo de naturaleza racional se llama persona»⁶. Definición que coincide con la clásica de Boecio: *rationalis naturae individua substantia*⁷.

Es decir, la *persona humana* es el hombre singular y concreto en su *totalidad* real. La *naturaleza* humana en cambio es un elemento de la persona: el elemento formal sustancial⁸. Con otras palabras, damos el nombre de persona al individuo completo (*suppositum*) cuando es de naturaleza racional. La superioridad de la persona sobre las simples cosas radica en la superioridad de su naturaleza respecto a las naturalezas no espirituales. Por esto, Santo Tomás afirma que *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*⁹.

Pero, supuesta la naturaleza espiritual, ¿cuál es el constitutivo de la personalidad? De acuerdo con Santo Tomás, la respuesta es inmediata: el acto de ser, que es la perfección última y actualidad fundante de la naturaleza y de todas las determinaciones accidentales de la persona: «la personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y a la perfección de una realidad, en cuanto ésta existe por sí»¹⁰.

Estos dos aspectos —subsistencia y naturaleza espiritual— están ligados. Precisamente porque la forma sustancial del hombre (el alma) tiene el ser por sí, y no por su unión con la materia, esta forma es espiritual y, por su inmaterialidad, es capaz de conocimiento universal. Además, precisamente porque el alma tiene *por sí*, ya que la acción sigue al ser y el modo de actuar al modo de ser. Obrar *por sí* es tener el dominio sobre los propios actos; es decir, tener *libertad*¹¹. Con otras palabras, «es la autonomía ontológica de la persona lo que funda su libertad práctica»¹². Vemos pues que la libertad —que es

6. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3 ad 2.

7. SEVERINO BOECIO, *De duabus Naturis et una Persona Christi*, c.3: PL 64, 1345. Santo Tomás hace suya esta misma definición: cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

8. Cfr. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 2; *De Unione Verbi Incarnati*, a. 3.

9. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3.

10. *Ibidem*, III, q. 2, a. ad 2.

11. Sobre la fundamentación de las operaciones sobre el acto de ser, vid. C. CARDONA, *El acto de ser y la acción creatural*, en «Scripta Theologica» 10 (1978) pp. 1081-1096.

12. J. RASSAM, *La Métaphysique de Saint Thomas*, P.U. F., Paris 1968, p. 118.

fundamento de la estructura existencial de la persona— está a su vez fundamentada en el modo en que el ser pertenece al espíritu creado.

Desde esta base metafísica, la consideración de la persona se abre a otras perspectivas; en particular, a la perspectiva fenomenológico—psicológica, que capta el carácter personal del hombre en que éste es un *yo* abierto a un *tú*; un *yo* que alcanza su máxima expresión y grandeza en la relación de conocimiento y amor con el Tú divino: «La más alta razón de la dignidad humana está en la vocación del hombre a la comunión con Dios. Ya desde su nacimiento el hombre está invitado a un diálogo con Dios, pues no existe sino porque, creado por el amor de Dios, también gracias al amor sigue existiendo; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente ese amor y se entrega a su Creador»¹³.

Este diálogo con Dios, sin embargo, no constituye ontológicamente a la persona humana: de ser así, entre otras cosas, habría que negar la dignidad personal al niño antes del uso de razón, al ateo, etc. Por otra parte, si esa relación con Dios fuese el constitutivo de la persona, habría que afirmar una persona humana en Cristo.

La persona es un absoluto (*participado de Dios*), no una relación. De hecho, la determinación de la personalidad en el *Sein für Anderes* (ser para los otros) pertenece sobre todo a la línea filosófica Hegel—Heidegger negadora de la auténtica transcendencia de la persona. Esto no es obstáculo, sin embargo, para afirmar que *existencialmente*, a mayor conciencia de Dios, mayor conciencia del propio *yo*, como escribía Kierkegaard¹⁴, pues el hombre no conoce la profundidad y la grandeza de su propio *yo* hasta que, y en la medida que, se reconoce *ante Dios*: como objeto del amor de Dios. Además, este amor de Dios—precisamente porque es creador y, por tanto, «anterior» al bien del hombre— establece una cierta primacia ontológica a la relación del hombre a Dios (relación fundada en el mismo ser del hombre) respecto a lo que el hombre es en sus constitutivos intrínsecos. Por eso, dice Santo Tomás, que se puede entender qué es el hombre sin conocer su relación a Dios, pero entonces se conoce como no existente.¹⁵

13. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 19.

14. Cfr. S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, trad. ital. de C. Fabro, Firenze 1965, pp. 299 y 342.

15. Cfr. SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 11, q. 1. a. 1 ad 7. La relación criatura—

Aunque la persona humana *no es* una relación, fenomenológicamente se manifiesta en la relación yo-tú, y experimenta su máxima dignidad en la relación con el Tú divino, por el conocimiento y el amor. Ahora bien, el tránsito de yo-tú al yo-Tú, trámite la captación de la relación tú—Tú, no es algo inmediato ni necesario, como se afirmaría en una versión moderna —por ejemplo la de Levinas¹⁶— del argumento ontológico (adoptado ya, en diversas formas, por Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz y Hegel), pues el ser divino no está *inscrito* en el ser finito. En otros términos, la aprehensión de la alteridad en la relación yo—tú, no lleva en sí la aprehensión de Dios (que sería el *Totalmente Otro*), como ya vio el mismo Feuerbach al negar la trascendencia teológica a la relación yo—tú. Ciertamente, la relación interpersonal puede llevar a reconocer, más allá del tú humano, el Tú divino; es más, el hombre ante el rostro del otro se encuentra ante la faz de Dios, pero ante una faz escondida —*vere tu es Deus absconditus* (Is 45, 15)—, que sólo se desvela, en la medida posible

al entendimiento humano, a través de la mediación causal: cuando la razón pasa de la simple alteridad del otro a su creaturalidad.

Por todo esto, no convence, por ejemplo, a pesar de su intención apologética, la conocida afirmación de Guardini, según la cual «mi persona no está concluida en lo humano, de tal suerte que pueda situar su Tú en Dios, o renunciar a ello o rechazarlo, y, sin embargo, seguir siendo persona. Mi ser-yo consiste, más bien, de modo esencial, en que Dios es mi Tú»¹⁷.

En fin, si a la perspectiva fenomenológica le faltase la base metafísica, se caería fácilmente en un actualismo o en un relacionismo inconsistentes, donde el hombre quedaría disuelto en el devenir de sus propios actos o en unas relaciones sin sujeto y sin fundamento.

Creador, en su núcleo más radical —la así llamada *creatio passive sumpta*— no entra a formar parte de la esencia de la criatura (Cfr. *De Veritate*, q. 21, a. 5 ad 5) y, en este sentido, es un accidente. Pero es un accidente muy peculiar, pues se funda no en la esencia sino en el mismo acto de ser (cfr. *De quatuor oppositis*, c. 4), de modo que, en cierto sentido, se puede decir, con Santo Tomás, que es una *relación esencial* (cfr. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2 ad 2), precisamente porque es inseparable del ser y éste (en cuanto acto) es la energía primordial que hace ser a la esencia. Por eso, «el carácter accidental de esta relación no quita nada su radical necesidad» (C. CARDONA, *La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral*, en «Scripta Theologica» II (1979) p. 821).

16. Cfr. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, La Haye 1961.

17. R. GUARDINI, *Mundo y Persona*, trad. cast. Ed. Guadarrama, Madrid 1963, p. 211.

2. Totalidad del carácter personal

De lo que se ha recordado hasta aquí, resulta patente que el carácter personal del hombre es un carácter *de todo el hombre*: la persona humana —digámoslo de nuevo— es el hombre singular y concreto, todo entero; de ahí su *incomunicabilidad* y su *irrepetibilidad*.

Esta totalidad del carácter personal del hombre radica en su unidad: en el hombre hay un enorme complejidad de elementos físicos y una gran riqueza espiritual; pero no es un conjunto de realidades diversas, sino una unidad. Hay, sí, distinción real y verdadera composición de espíritu y materia, pero no un *dualismo*: alma y cuerpo, espíritu y materia, no son en el hombre dos realidades físicas, dos substancias, sino dos principios constitutivos de un único ente, de una única substancia, de una única persona. La raíz de esta unidad del hombre está en el acto de ser, como en cualquier otra cosa de este mundo que sea verdaderamente una, cuya materia tiene el ser por la forma. En el hombre, como ya se ha recordado, la subsistencia y correspondiente inmortalidad del alma, radica en la peculiar actuación fundante del acto de ser, que el alma posee *por sí* misma y no por su unión con el cuerpo.

Así, puede apreciarse adecuadamente la dignidad del cuerpo humano, que *es* por la información que el alma espiritual opera sobre él, comunicándole su propio ser y constituyéndolo en cuerpo *humano* y partícipe de la dignidad personal.

Como es sabido, esta «profunda verdad de lo real» —como llama el Concilio Vaticano II a la composición y unidad humana de alma y cuerpo¹⁸— pronto fue perdida de vista en la filosofía, llegándose a un dualismo con Descartes, y a los monismos posteriores (idealistas y materialistas) derivados del racionalismo, en los que la persona humana quedaba disuelta en un proceso necesario puramente material o en la totalidad del absoluto idealista. Contemporáneamente al totalitarismo hegeliano, Kierkegaard levantó su voz en defensa de la persona y de su dignidad, consistente en estar llamada al diálogo con Dios. Posteriormente, también el *personalismo cristiano* intentó volver a poner de relieve la dignidad de la persona y superar tanto el dualismo como los monismos. Es de Emmanuel Mounier la célebre

18. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 14.

afirmación según la cual el hombre es «todo entero cuerpo y todo entero espíritu»¹⁹. Afirmación en la que se insiste precisamente en la unidad de las personas que, en cuanto espíritu está abierta a la trascendencia, a Dios, y en cuanto cuerpo está inmersa en la naturaleza material con la misión de «personalizarla», es decir, de integrarla en la tensión hacia la trascendencia. Sin embargo, en la concepción de Mounier falta la noción de acto de ser: (aportación filosófica capital de Tomás de Aquino, que muy pronto fue perdida en la escolástica), y la unidad de la persona es afirmada, en el texto citado por ejemplo, a través de una confuso paralelismo entre cuerpo y espíritu.

Al afirmar que no sólo lo espiritual, sino también lo corporal en el hombre posee la dignidad personal (lo que hemos llamado *totalidad del carácter personal*), también se expresa la realidad y la dignidad de la persona de modo más pleno que en la concepción maritainiana condensada en la conocida afirmación: «Yo soy todo entero individuo en razón de lo que me viene del cuerpo, y todo entero persona en razón de lo que me viene del espíritu»²⁰. Tesis ésta en la que parece pervivir aún un cierto dualismo de origen cartesiano, y de la que puede seguirse el grave riesgo de disociar al hombre en cuanto se relaciona con Dios (persona) del hombre mismo en su relación con la sociedad (individuo).

Hemos de insistir, por el contrario, en que todo el hombre es la persona humana, porque todo el hombre —alma y cuerpo— es una unidad sustancial singular y concreta, que Dios ama por sí misma: también «lo que le viene al hombre por tener cuerpo» goza de la dignidad personal y está destinado por Dios a la posesión de Dios.

3. No subordinabilidad de la persona

En la segunda forma del imperativo categórico kantiano —«obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio»²¹—, se ha querido ver una expresión válida y definitiva de la

19. E. MOUNIER, *Le personalisme*, Paris 1949, p. 19.

20. J. MARITAIN, *La personne humaine et le bien commun*, en «Revue Thomiste» 46 (1946) p. 251.

21. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. cast., Ed. Aguilar, Buenos Aires 1973, pp. 111-112.

dignidad de la persona humana. Pero, en el interior del pesamiento kantiano, tras la absoluta afirmación de la persona como fin de sí misma, no queda suficientemente fundamentada su unidad²².

Puede y debe hablarse de una verdadera *no subordinabilidad* de la persona, como consecuencia directa de la dignidad personal del hombre entero, radicada originalmente en que Dios ama a cada persona humana por sí misma. Evidentemente, la persona no es subordinable en el sentido que es libre y, por tanto, nadie puede forzarla a dirigirse a un fin diverso del que ella misma se proponga como finalidad última de su vida. Pero, además, la no subordinabilidad de la persona comporta el derecho a que las demás personas y la sociedad en su conjunto no intenten subordinarla: es decir, que le reconozcan la dignidad de no ser *medio* para nada de este mundo, *porque Dios la ama por sí misma*, no como medio para otra cosa.

De ahí, puede comprenderse mejor la base natural, filosófica, de lo que sabemos también por la fe: el amor a Dios lleva inseparablemente unido el amor al prójimo como a uno mismo²³. Este amor al prójimo es visto así como una exigencia estrictamente humana, con una base muy superior al simple *omne animal amat sibi simile*, que difícilmente resulta suficiente para reconocer como de ley natural el precepto de la fraternidad humana. Amar al prójimo como a nosotros mismos es amarlo por sí mismo —no por nosotros—; por tanto, amarlo como Dios lo ama: y debemos ese amor a todos precisamente en la medida en que debemos amar a Dios por encima de todo: totalidad del amar a Dios, que —entre otras cosas— exige amar todo lo que Dios ama y bajo la razón en que Dios lo ama.

Cabe intentar subordinar —y subordinar de hecho— a la persona, al menos en muchos aspectos derivados de su corporeidad. Pero la totalidad de la dignidad personal, que se extiende al cuerpo, comporta el derecho de cada persona a no ser subordinada en ningún aspecto de su ser y de su obrar, precisamente porque Dios la ama por sí misma.

¿Será entonces contraria a la naturaleza, a la dignidad de la persona, toda subordinación o dependencia de unas personas respecto a otras? Evidentemente, no; el hombre es social por naturaleza, y la sociedad lleva consigo necesariamente la interdependencia de las per-

22. Cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Immanuel Kant: Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1977, pp. 74-79.

23. Cfr. *I Ioan* 4, 20-21.

sonas. Baste pensar en la sociedad familiar, donde es patente la necesaria dependencia de los hijos respecto a los padres y, más en general, en la necesidad que toda sociedad tiene de una efectiva autoridad y de una distinción y subordinación de funciones.

Pero la no subordinabilidad de la persona sí significa que las relaciones autoridad-obediencia, para ser dignas del hombre, deben fundamentarse en la cooperación y mutuo servicio; es decir, en el amor. Sólo así, además, puede entenderse la obediencia, no sólo como no contraria a la libertad, sino como ejercicio de libertad²⁴.

Otra consecuencia de la no subordinabilidad de la persona se refiere al *lugar* de la persona en la sociedad: consecuencia que puede expresarse con la afirmación clásica de que la sociedad es para la persona, y no al revés, en contra de todo totalitarismo y de todo colectivismo. Pero, a la vez, precisamente porque la sociedad está constituida por personas, la no subordinabilidad de la persona comporta la negación del liberalismo individualista, en el que cada persona se desentiende de las demás, si no es para usarlas en propio provecho. En este sentido, y teniendo en cuenta que el bien común no se reduce al bienestar material, ha de entenderse la afirmación —en sí misma poco clara— de que el bien común está por encima del bien particular de los miembros de la sociedad²⁵.

De esta no subordinabilidad de la persona, se siguen los derechos fundamentales del hombre y sus deberes respecto a los demás, así como la jerarquía entre esos derechos. Sobre este tema, cabrían múltiples consideraciones filosóficas y teológicas. Baste aquí insistir de nuevo en el fundamento último de la dignidad personal del hombre entero —alma y cuerpo—, que es, a la vez, única base sólida de los derechos humanos y fundamento de la exigencia natural de la fraternidad humana: Dios ama a cada persona por sí misma; la persona, cada persona —sin ser fin de sí misma— tampoco es *medio* para ningún fin, no es subordinable, porque su verdadero fin es propia e intransferible perfección y felicidad, que sólo se encuentra en la glorificación —conocimiento y amor— de Dios.

24. Sobre este tema, es de capital importancia la enseñanza de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer. *Vid.*, especialmente, J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid, 3ª ed. 1978, nn. 23-38.

25. Acerca de esta cuestión, *Vid.* C. CARDONA *La metafísica del bien común*, Rialp, Madrid 1966. Sobre la polémica entre Maritain y De Koninck en torno a las relaciones entre persona y bien común, cfr. O.N. DERISI, *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires 1979, pp. 95ª 102.

II. HISTORICIDAD Y TRASCENDENCIA DE LA PERSONA HUMANA

«El hombre no se equivoca cuando se ve superior a las cosas corporales y no se considera a sí mismo solamente como una pequeña parte de la naturaleza o como un elemento anónimo de la ciudad humana. Gracias a su interioridad, trasciende el mundo de las cosas, y es capaz de llegar a esas profundidades cuando se vuelve hacia su corazón, donde le espera Dios, que sondea los corazones, y donde él mismo, bajo la mirada de Dios, decide su propia suerte»²⁶

La persona humana *trasciende* el mundo de las cosas, tanto en el sentido de que *es superior* a todo el resto del universo visible, como en el sentido de que *va más allá* de todas las cosas creadas, remon-tándose a Dios por el conocimiento y el amor. En este efectivo trascender está la plenitud del hombre.

Además, el hombre —*quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis*²⁷— es un *ser histórico*. Mediante su libertad, hace verdadera historia, y antes que nada su propia historia personal: «El hombre en su realidad singular (porque es 'persona'), tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma»²⁸. Una historia —por tanto, en el tiempo— con la que configura su eternidad: «decide su propia suerte», trascendiendo su propia historia por la inmortalidad personal en la vida eterna.

No insistimos de nuevo en la trascendencia de la persona como ordenación a Dios, ni tampoco nos detenemos en la inmortalidad —o *trascendencia sobre la propia historia*—, que nos alejaría de la finalidad de estas páginas. Nos centramos en algunos aspectos concretos de la trascendencia y de la historicidad del hombre; especialmente en la trascendencia de la persona mientras hace su propia historia (*trascendencia en la historicidad*). Pero antes, parece conveniente precisar en qué sentido el hombre es un ser histórico.

1. *Historicidad de la persona humana*

Para entender en qué sentido el hombre es un ser histórico, con-

26. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 14.

27. SANTO TOMAS, *Summa contra gentiles*, II, 81.

28. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 14.

viene, en primer lugar, dejar sentado un principio fundamental: si no existiese un sujeto permanente de la historia, la historia tampoco existiría. Si la persona humana, en su devenir temporal, no conservase una sustancia permanente, no habría historia sino una sucesión ahistórica de momentos que no podrían atribuirse a esa persona, porque esa misma persona no sería *una*; no sería, por tanto, persona.

«Es preciso decir que los cambios históricos son cambios accidentales, en el sentido de que, a través de ellos, permanece una misma sustancia. Si así ocurriera, no sería el hombre verdadero sujeto de la historia»²⁹. En efecto, una cosa es que la naturaleza del hombre no cambie sustancialmente con el devenir histórico, que el hombre siga siendo hombre (en este sentido, la naturaleza no es histórica), y otra cosa es que la sustancia no sea afectada por ese devenir. La persona humana es una naturaleza o sustancia humana singular, con toda una serie de determinaciones accidentales, que constituyen una unidad en virtud del único acto de ser. Pero los accidentes no son una especie de envoltura externa de la sustancia, sino modos de ser de la sustancia misma: de ahí que la sustancia —por su potencialidad de adquirir o perder perfecciones: modos de ser accidentales— sea precisamente la raíz de la historicidad de la persona. Esto, en realidad, no es exclusivo de la sustancia humana. Pero hay una radical diferencia entre el devenir temporal de las criaturas irracionales —que podemos llamar desarrollo, evolución, etc.— y el devenir propio de la persona, al que llamamos *historia*. En ésta, es la misma persona quien en definitiva se otorga, *por su libertad*, las determinaciones accidentales que configuran y constituyen su propio devenir.

Por esto, es ambigua la contraposición entre naturaleza e historia. La persona humana es *naturalmente histórica* o *histórica por naturaleza*, no porque su naturaleza cambie sustancialmente con la historia, sino porque posee una naturaleza libre. Con otras palabras, «la libertad del ser humano (...) constituye una apertura a un horizonte indefinido de posibilidades de ser. Este horizonte, constituye en su totalidad como el mundo posible del dinamismo propiamente humano, es el orbe específico de la historia, el marco metafísico donde las realidades históricas se encuentran como en su propio y más idóneo lugar. Pero esta libertad de nuestro ser, desde la cual se hace posible la historia, no está sobreañadida a la naturaleza humana. Se trata, por el

29. A. MILLAN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1955, p. 181.

contrario, de una libertad que esta naturaleza tiene»³⁰.

Entender la historicidad de la persona, por tanto, supone comprender que la persona posee una naturaleza sustancialmente permanente y dotada de libertad. Si se niega una u otra de estas condiciones, se vacía de sentido verdadero la auténtica historicidad humana³¹.

La historia de cada persona, con la que contribuye a configurar también la historia general de las sociedades y de la entera humanidad, no es un proceso necesario, determinado por leyes fijas. «Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha de auténticas decisiones, y no una ficción ni un juego»³². El hombre es el autor y el sujeto de su propia historia; Dios no es sujeto de esa historia, pero sí Autor en cuanto causa primera del ser y del obrar de toda criatura, también de las acciones libres³³.

La *historicidad* de la persona significa, principalmente, que el hombre —supuesta la acción divina fundante de su ser y de su libertad— *se hace a sí mismo*. En palabras de Juan Pablo II, el hombre «se crea a sí mismo con el esfuerzo interior del espíritu, del pensamiento, de la voluntad, del corazón»³⁴. No que el hombre se cree a sí mismo en sentido absoluto, sino que, en el orden moral, el hombre llega a ser lo que con su libertad elige ser. Por otra parte, es evidente que en la historia personal inciden profundamente acontecimientos ajenos a la libertad; pero su incidencia más profunda depende de la actitud de la libertad ante ellos.

Este «llegar a ser lo que con su libertad elige ser», este «crearse a sí mismo», no es otra cosa que el modo en que la persona puede y debe llegar a *ser buena*; es decir, llegar a su plenitud. Santo Tomás lo

30. *Ibidem*, p. 194.

31. Es lo que sucede, por ejemplo, en el marxismo, al no reconocer una naturaleza o sustancia humana permanente en la historia; historia que, a su vez, es concebida como un proceso meramente *natural*, necesario, guiado por leyes fijas, en el que la libertad —pretendidamente identificada dialécticamente con la necesidad— desaparece como propia de la persona (vid., por ejemplo, F. OCARIZ, *El marxismo. Teoría y práctica de una revolución*, Ed. Palabra, Madrid, 5ª ed. 1980, especialmente pp. 110-114; 149-154; 131-134).

32. J. ESCRIBA DE BALAGUER, *Las riquezas de la fe* en ABC, Madrid 2-XI-1969.

33. Cfr. C. BOYER, *Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo*, Nuova Cultura Editrice, Napoli 1967, p. 66.

34. JUAN PABLO II, *Discurso*, 3-VI-1979: «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» II (1979) p. 1408.

expresa, superando todo intelectualismo, al afirmar que el hombre es bueno *simpliciter* por su voluntad buena, mientras que por todo lo demás es bueno *secundum quid* (bajo algún aspecto particular)³⁵.

Así, considerar la *historicidad* de la persona nos conduce directamente al orden ético o moral, como el único que afecta al hombre en su totalidad, es decir, como persona³⁶.

2. La trascendencia de la persona humana como dominio sobre la naturaleza material

«Las Sagradas Escrituras enseñan que el hombre ha sido creado 'a imagen de Dios', capaz de conocer y amar a su Creador, puesto por El como señor de todas las criaturas de la tierra (cfr. *Gen* 1, 26; *Sap* 2, 23), para mandar en ellas y usarlas dando gloria a Dios (Cfr. *Eccli* 17, 3-10)»³⁷.

Bajo esta luz, vemos que el dominio del hombre sobre el mundo visible, de simple realidad fáctica derivada de su superior naturaleza, pasa adquirir su profundo sentido trascendente: usando el mundo como medio para su propia perfección —en último término, como ámbito y *materia* del diálogo con Dios—, el hombre «arrastra al mundo consigo conduciéndolo a su plenitud»³⁸.

Así, el hombre añade al mundo un *suplemento de bondad trascendente*, hace participar al mundo material de su carácter personal, lo *personaliza*: a través del hombre, «los elementos del mundo material... alcanzan su cumbre y elevan la voz en una libre alabanza del Creador»³⁹. Y esto, no sólo en el cuerpo del hombre, sino también en las obras de sus manos, en su pensamiento, en todo su obrar, pues de la plenitud del hombre depende en cierto modo la plenitud de toda la naturaleza corporal⁴⁰.

35. «Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis. Et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter» (SANTO TOMAS, *De virtutibus in communi*, a. 9 ad 15).

36. «Sólo el orden moral afecta en su naturaleza entera al hombre» (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Inter mirifica*, n. 6).

37. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 12.

38. J. L. ILLANES, *Cristianismo, historia, mundo*, Eunsá, Pamplona 1973, p. 204.

39. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 14.

40. «Ex consummatione igitur hominis consumatio totius naturae corporalis quodammodo dependet» (SANTO TOMAS, *Comp. Theol.*, I, c.148).

«¿De qué manera, en definitiva —se preguntaba el entonces Cardenal Wojtyła—, dominando la faz de la tierra, podrá el hombre plasmar en ella su rostro espiritual? (...) Podemos responder a esta pregunta con la expresión —tan feliz y ya tan familiar a gentes de todo el mundo— que Mons. Escrivá de Balaguer ha difundido hace tantos años: *santificando cada uno el propio trabajo, santificándose en el trabajo y santificando a los otros con el propio trabajo*»⁴¹. He aquí otras luminosas palabras de Mons. Escrivá de Balaguer: «Reconocemos a Dios no sólo en el espectáculo de la naturaleza, sino también en la experiencia de nuestra propia labor, de nuestro esfuerzo. El trabajo es así oración, acción de gracias, porque nos sabemos colocados por Dios en la tierra, amados por El, herederos de sus promesas»⁴².

Esta trascendencia de la persona al dominar, mediante el trabajo, la naturaleza material, es propia del hombre en cuanto tal, pues «el trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación»⁴³. Trascendencia que, en la economía salvífica, se prolonga en una nueva y superior trascendencia sobrenatural, ya que «al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora»⁴⁴.

El trabajo humano no alcanza su verdadero sentido en la intramundanía, sino en la trascendencia; «el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor»⁴⁵. Por esto, el trabajo se nos manifiesta con una entraña específicamente moral, ética. Como ha escrito Juan Pablo II, «el sentido esencial de esta 'realeza' y de este 'dominio' del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia»⁴⁶.

41. K. WOJTYŁA, *La evangelización y el hombre interior*, en «La fe de la Iglesia», Eunsá, Pamplona 1979, pp. 94-95.

42. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp. Madrid, 1973, n. 48.

43. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 47.

44. *Ibidem*. Sobre la santificación del trabajo, en la enseñanza de Mons. Escrivá de Balaguer, cfr. J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo*, Ed. Palabra, Madrid, 6ª ed. 1980.

45. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 48.

46. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, cit., n. 16.

Como sucedió al considerar la historicidad de la persona humana, también su trascendencia respecto al mundo material nos remite a la dimensión o entraña moral de todos los actos humanos.

3. *La dimensión moral de los actos humanos: trascendencia en la historicidad*

Acabamos de ver que la trascendencia y la historicidad de la persona nos conducen a considerar la dimensión moral que se nos presenta como *trascendencia en la historicidad*, ya que es al hacer su propia historia como el hombre trasciende el mundo visible y su propia historia, forjando —con la necesaria sustentación y ayuda divina— su destino eterno.

En otras palabras, «la dignidad del hombre radica en que tiene un destino eterno y lo ha de recibir en esta vida. Pero a diferencia del ángel, que decidió su eternidad con un solo acto, el hombre lo ha de hacer a través de cada una de sus diarias y concretas decisiones. Ningún acto humano escapa a esta tremenda dignidad y responsabilidad: afirmar la grandeza de la persona es, pues, lo mismo que afirmar que sus actos tienen una dimensión —la moralidad— que es propia y exclusiva suya, y que mide las relaciones que guarda con Dios como último fin»⁴⁷.

Todos los actos verdaderamente humanos tienen contenido moral: es la tesis clásica, que afirma que no existen actos humanos, concretos moralmente indiferentes, aunque algunos lo sean por lo que se refiere a su objeto. Considerar esta tesis como expresión y resumen de la dignidad de la persona, de su historicidad y trascendencia, puede aparecer paradójico. Y, efectivamente, resulta paradójico si la moralidad se considera centrada en torno a la *obligación moral* derivada de una ley concebida como límite de la libertad; libertad entendida, a su vez, como libertad de indiferencia ante los diversos bienes. Así, desde luego, afirmar la moralidad de todas las acciones lleva a que la libertad se sienta ahogada por la ley: ley que estaría coartando la libertad en todas las acciones. En esta concepción de la moralidad —común

47. R. GARCIA DE HARO, *Persona, libertad y destino*, en VV.AA., «Ética y Teología ante la crisis contemporánea», Eunsa, Pamplona 1980, p.

desde hace siglos y que debe mucho al nominalismo de Ockam—, resulta difícil, si no imposible, entender la moralidad como expresión y resumen de la dignidad humana. Dignidad que no se salva ensalzando la libertad en contra de la ley divina: de este modo, como afirma el Concilio Vaticano II, «la dignidad de la persona no sólo no se salva, sino que perece»⁴⁸.

Sólo partiendo del amor de Dios a cada persona por sí misma, y comprendiendo la vida humana como dirigida a Dios como fin último, que ha de alcanzarse por el conocimiento y amor, cabe entender las relaciones *ley-conciencia-libertad* y, en consecuencia, la moralidad de todos los actos humanos, como expresión y resumen de la dignidad de la persona, de su historicidad y de su trascendencia.

No es posible aquí tratar de todos los aspectos y consecuencias de esta *recuperación* del amor para la libertad, para la ley y para la conciencia. Señalemos, sin embargo, algunos puntos principales.

En primer lugar, es necesario comprender que «la libertad no se fundamenta en que la voluntad posea la facultad de permanecer indiferente ante los bienes que se le ofrecen. La voluntad se interesa por todos los bienes que se le aparecen tales, porque tiene el sentido natural del bien; pero permanece libre ante esos bienes a causa de su deseo secreto de un bien que sobrepasa todo lo que es parcial y limitado. Es libre, no porque pueda permanecer siempre insensible, sino porque, pudiendo ser movida por todos los bienes, puede pasar por encima de ellos gracias a la atracción de un bien superior.

La libertad que se pretende definir por la indiferencia acaba, poco a poco, por no interesarse más que de su propia afirmación ante el mundo, y por negar hasta la posibilidad del amor y de todo interés espontáneo por cualquier cosa distinta de sí, ya que la indiferencia es el verdadero contrario del amor. En cambio, la libertad fundada sobre el sentido natural del bien se afirma desde el inicio como poder de amar, y pone el amor de amistad, que es el amor propiamente dicho, como un hecho primigenio, un acto directo y primario que manifiesta su auténtica naturaleza»⁴⁹.

Ciertamente, «puede darse, de acuerdo con Santo Tomás, que la posibilidad de elegir y obrar el mal no constituya la esencia sino sólo

48. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 41.

49. S. PINCKAERS, *Apéndice II* a la traducción francesa de las qq. 18-21 de la I-II de la Suma Teológica de Santo Tomás, Desclée, Paris-Tournai-Roma 1966, pp. 253-254.

una propiedad de la libertad creada y finita. Sin embargo, sigue en pie que también la propiedad es constitutiva de una naturaleza, que el espíritu finito debe también situarse frente a la elección constitutiva del bien y del mal, o sea, resolverse por la finitud del propio yo en el mundo o por Dios en la inmortalidad»⁵⁰.

Es, pues, necesario, *recuperar* el amor no sólo para la libertad, sino también para la ley. La obligación de un precepto no se opone a la libertad más que en quien tiene aversión hacia lo preceptuado; pero el precepto de amar no puede cumplirse más que por propia voluntad: por tanto sin ninguna repugnancia y oposición a la libertad⁵¹. Y como toda la ley divina natural se contiene en el precepto del amor a Dios y a los demás por Dios, no es sólo una ley *extrínseca* —en cuanto que su último fundamento no está en el hombre sino en Dios—; es también *intrínseca*: luz en la inteligencia e inclinación de la libertad hacia la verdad y el bien; hacia lo que es conforme a la naturaleza del hombre, a las más altas aspiraciones de la misma libertad que, sólo en Dios, en el conocimiento y amor de Dios, alcanzaban su cabal cumplimiento⁵².

Esta ley moral natural, a la vez extrínseca (trascendente) e intrínseca (inmanente), se hace presente y operativa mediante el acto de conciencia, por el que la razón considera si una acción es o no recta. Y, en la medida en que esa ley, por preceptuar el amor, no se opone a la libertad, la conciencia ni se opone a la ley ni se opone a la libertad: es, sí, reconocimiento de la ley, pero de una ley que impera el amor y, en consecuencia sólo puede cumplirse —en sentido pleno, interior y no sólo externo— con amor, que es el acto propio de la libertad. Se entiende así la afirmación de Santo Tomás: *quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*⁵³.

Es obvio que, existencialmente, puede darse oposición entre ley divina y libertad; pero sólo en la medida en que la elección de Dios en

50. C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977, p. 783. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 2ª ed. 1973. p. 146.

51. «Obligatio praecepti non opponitur libertati nisi in eo cuius mens aversa est ab eo quod praecipitur: sicut patet in his qui ex solo timore praecepta custodiunt. Sed praeceptum dilectionis non potest impleri nisi ex propria voluntate. Et ideo libertati non repugnat» (SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II—II, q.44, a.1 ad 2).

52. Esa interioridad de la ley moral, como luz e inclinación hacia el bien, se manifiesta también en la *sindéresis* o hábito de los primeros principios morales. Cfr. I. DE CELAYA, *La Sindéresis, principio de rectitud moral*, VV.AA., «Ética y Teología ante la crisis contemporánea», cit., pp. 127-143.

53. SANTO TOMÁS, *In III Sent.*, d. 29, q. ún., a. 8, q1a. 3 s.c.

la inmortalidad convive en el espíritu humano con un cierto grado de opción por el propio yo en el mundo.

Por último, no puede dejarse de señalar el hecho innegable de la dificultad con que, a veces, se encuentra la persona para descubrir donde está el bien. Pero, a esta dificultad —derivada del pecado original— le sale al paso la misericordia divina con la revelación sobrenatural y la constitución de un Magisterio infalible en la Iglesia⁵⁴.

Este y otros muchos aspectos de la moral fundamental quedan notablemente iluminados y *dignificados* a partir de lo que hemos llamado *recuperación del amor* para la libertad, para la ley y para la conciencia, y explicitan la profunda verdad antropológica antes enunciada: la dignidad de la persona, su trascendencia y su historicidad se resumen y unifican en el hecho de tener una dimensión moral que alcanza a todas y cada una de sus acciones.

4. *Misterio del hombre y misterio de Cristo*

Si grande es la dignidad natural de la persona humana, creada a imagen de Dios y llamada a la comunión con El, incomparablemente mayor es la dignidad del hombre elevado al orden sobrenatural, hecho partícipe de la naturaleza divina⁵⁵ e hijo de Dios por adopción⁵⁶.

«Sin embargo, el hombre constituido por Dios en estado de inocencia, ya en el comienzo de la historia abusó de su libertad, inducido por el Maligno, alzándose contra Dios y pretendiendo alcanzar su fin fuera de Dios⁵⁷.». Pero Dios no abandonó al hombre: inmediatamente después del pecado, prometió un Redentor y, llegada la plenitud de los tiempos, «el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, se hizo carne, con el fin de, como hombre perfecto, salvar a todos y recapitular todas las cosas. El Señor es el fin de la historia humana, el punto donde convergen las aspiraciones de la historia y de la civilización, el centro del género humano, la alegría de todos los corazones y la plenitud de todas las apetencias»⁵⁸.

54. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 89; Decl. *Dignitatis humanae*, n. 14; PABLO VI, Enc. *Humanae vitae*, 25-VII-1968, n. 4.

55. Cfr. *II Petr.* 1, 4.

56. Cfr. *Ioan* 12; *Rom* 8, 9.14-17; *Gal* 4, 6; *I Ioan* 3, 1.

57. CONC. VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n.13.

58. *Ibidem*, n.45.

Lo sobrenatural en el hombre no sustituye a lo natural, sino que lo eleva; además, la naturaleza humana, herida por el pecado original, es sanada por la gracia. No existe la simple naturaleza pura (podría haber existido, si así Dios lo hubiera dispuesto); la situación del hombre, de hecho, es necesariamente sobrenatural: situación de gracia o de pecado. Pecado del que nos libera Cristo; gracia que es participación de la plenitud de Cristo⁵⁹. Por esto, «no se puede conocer al hombre hasta el fondo sin Cristo. O más bien, el hombre no es capaz de comprenderse a sí mismo hasta el fondo sin Cristo. No se puede entender quién es, ni cuál es su verdadera dignidad, ni cuál sea su vocación, ni su destino final. No se puede comprender todo esto sin Cristo»⁶⁰.

Esto es así, no sólo porque Cristo es nuestro Redentor, sino también porque, en su ser de Dios-Hombre, es ejemplar supremo —*mensura et regula*, como dice Santo Tomás⁶¹— del *hombre nuevo* que, sin dejar de ser hombre, está deificado por la gracia: es *dios por participación*⁶².

Pero hay más. Cristo no es sólo cumbre y modelo de nuestra deificación —cumbre única y trascendente—, sino que lo es también del hombre en cuanto hombre, pues sólo El es el Hombre perfecto. Esto no significa que la perfección natural del hombre sea sobrenatural —sería una contradicción—, pero nos enseña que el hombre, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, nunca puede considerarse perfecto: la apertura ilimitada del espíritu creado hace que éste

59. Cfr. *Ioan.* 1, 14.16.

60. JUAN PABLO II, *Homilía*, 2-VI-1979: «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» II (1979) p. 1388.

61. «Manifestum est autem quod id quod est per se est mensura et regula eorum quae dicuntur per aliud et per participationem. Unde praedestinatio Christi, qui est praedestinatus ut sit Filius Dei per naturam, est mensura et regula vitae et ita praedestinationis nostrae, quia praedestinamur in filiationem adoptivam, quae est quaedam participatio et imago naturalis filiationis» (SANTO TOMAS, *In Epist. ad Rom.*, c.1, lec.3).

62. «Bonitas et Deitas omnibus supereminens, est causa ipsius per se deitatis et bonitatis, nominantes per se bonitatem quoddam donum ex Deo proveniens, per quod entia sunt bona; et per se deitatem quoddam Dei donum, per quod aliqui fiunt participativi dii» (SANTO TOMAS, *In De Div. Nomin.*, c. 11, lec. 4). Deificación, que el hombre recibe gratuitamente sin dejar de ser hombre, porque ya por naturaleza es *imago Dei* y *capax gratiae* (cfr. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 113. a. 10). Sobre esta perspectiva de la antropología sobrenatural, vid F. OCARIZ, *Hijos de Dios en Cristo. Introducción a una teología de la participación sobrenatural*, Eunsa, Pamplona 1972; IDEM, *La Santísima Trinidad y el misterio de nuestra deificación*, en «Scripta Theologica» 6 (1974) pp. 363-390; IDEM, *La elevación sobrenatural como re-creación en Cristo*, en «Acti del VIII Congresso Tomistico Internazionale», Roma 1981, vo. IV, pp. 281-292.

pueda perfeccionarse siempre más, acercarse —sin alcanzarla— a la suprema perfección humana, natural y sobrenatural, que es propia y exclusiva de la Humanidad de Cristo. Perfección suma de Jesús, a la que su Madre, Santa María, se aproxima incomparablemente más que cualquier otra criatura.

Se entiende bien entonces que, desde la situación de pecado, sólo con la conversión —fruto de la gracia y de la libertad— el hombre puede «reencontrarse a sí mismo»⁶³: a sí mismo, como hombre y como hijo de Dios en Cristo. Se entiende también por qué «quienquiera que sigue a Cristo, el hombre perfecto, se hace a sí mismo más hombre»⁶⁴.

Se entiende, en fin, que «el concepto de un 'Humanismo Cristiano', que aflora continuamente en la literatura cristiana antigua, no debería encontrar dificultades de principio. Pero si el término 'Humanismo Cristiano' se desliza hacia el de 'Cristianismo Humano', y si se quiere decir que la religión revelada y lo que comporta (la redención en Cristo) tiene únicamente la finalidad de 'restaurar' al hombre caído o de 'instaurarlo' en su pristina capacidad, de volverle a dar la integridad del ejercicio de sus facultades naturales..., este significado resulta extremadamente ambiguo. En la religión revelada, el hombre está en 'tensión' entre dos momentos dialécticos: *su caída*, (el pecado original) por haberse puesto en sus propias manos y confiado en sí mismo, y *su salvación* (la redención) en cuanto confía en la misericordia de Dios y se pone en manos de la gracia de Cristo. (...) La situación existencial del hombre es únicamente teológica»⁶⁵.

Situación existencial del hombre únicamente teológica, pues —en palabras de Mons. Escrivá de Balaguer— «no estamos destinados a una felicidad cualquiera, porque hemos sido llamados a penetrar en la intimidad divina, a conocer y amar a Dios Padre, a Dios Hijo y a Dios Espíritu Santo y, en la Trinidad y en la Unidad de Dios, a todos los ángeles y a todos los hombres».

«Esa es la gran osadía de la fe cristiana: proclamar el valor y la dignidad de la humana naturaleza, y afirmar que, mediante la gracia que nos eleva al orden sobrenatural, hemos sido creados para alcanzar la dignidad de hijos de Dios. Osadía ciertamente increíble, si no

63. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, cit., n. 12.

64. CONCILIO VATICANO II, Const. *Gaudium et spes*, n. 41.

65. C. FABRO, *L'Anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Studium, Roma 1955, p. 313.

estuviera basada en el decreto salvador de Dios Padre, y no hubiera sido confirmada por la sangre de Cristo y reafirmada y hecha posible por la acción constante del Espíritu Santo»⁶⁶.

Si en el Amor Creador está el origen y la clave para entender la dignidad natural de cada persona humana, en el Amor Redentor está el origen y la clave para contemplar la nueva dignidad de cada hijo de Dios, su superior trascendencia y el nuevo y más alto sentido de su historia personal: para el hombre, «*existir significa ser para llegar a ser uno mismo ante Dios en Cristo*. La libertad nos es dada para que el hombre se forme a sí mismo, se plasme a sí mismo, sea sí mismo según la forma de su finalidad; la forma de su finalidad es *la elección del último fin*, y el último fin es Dios: no el Dios abstracto de los filósofos (el Dios de Aristóteles, el Dios de Platón, el Dios de Epicuro), sino el *Dios de Cristo*, porque es un hecho histórico que Cristo se ha hecho hombre, que el Verbo se ha hecho carne»⁶⁷.

66. J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 133.

67. C. FABRO, *Momenti dello spiritu*, Ed. Sala Francescana di Cultura, Assisi 1982, p. 204.

